

Weibliche Politik im Frühislam am Beispiel von Muḥammads Frau Umm Salama

Doris Decker

Abstract in English

The question of the legitimacy of female leadership and authority in Islam arouses heated discussions. Even the interpretations of female figures' actions in the earliest traditions about the Prophet Muḥammad are highly disputed. For example, 'Ā'īša's political failure after Muḥammad's death is often used as an argument against female political leadership. Nevertheless, the sources represent women in many different ways, including as authorities or policymakers. This paper sheds light on hardly noted traditions about Muḥammad's wife Umm Salama in order to demonstrate – with reference to the written records – that some women played an intervening role as political advisors and mediators and were widely involved in socio-political affairs during the early Islamic period. Consequently, I would like to put forward the thesis that narrators of the early Islamic traditions took female participation and intervention in socio-political decisions for granted, which will be supported by an analysis of texts by Islamic scholars up to the 9th century.

EINLEITUNG

VORÜBERLEGUNGEN UND FRAGESTELLUNG

Nabia Abbott erklärte 1942 nach intensiver Quellenforschung über Frauen im Frühislam, insbesondere über die Prophetenfrau 'Ā'īša: „The episode of the Battle of the Camel (36/656) and Aishah's part in it showed there were many who were ready to follow the lead of a woman.”¹ Abbott versuchte in ihren Studien zu zeigen, dass die Frauen im Leben des islamischen Propheten politisch einflussreich waren und die Geschehnisse im Frühen Islam maßgeblich mitbestimmt haben.² Fünfzig Jahre später relativierte Ruth Roded diese Behauptungen auf der Basis ihrer eigenen Forschungsarbeiten zu frühen Musliminnen: „Women in the biographical material are rarely portrayed as directly involved in political affairs.”³ So sei zum Beispiel Abbotts Interpretation von *wazīra ṣidqin*⁴, zwei Begriffe mit denen Ibn Hišām in der *Sīra* (Prophetenbiographie) die erste Frau des Propheten, Ḥadīġa, bezeichnet, zu weit gegriffen. Ḥadīġas materielle und religiöse Unterstützung Muḥammads habe sie noch nicht zu einer maßgebenden

¹ Abbott, Nabia: *Women and the State in early Islam*, in: *Journal of Near Eastern Studies* I (1942), S. 106-126, 341-368, hier 126.

² Siehe Abbott, Nabia: *Aishah – the beloved of Mohammed*. Chicago, Illinois 1942; Abbott, Nabia: *Women and the State in early Islam*, in: *Journal of Near Eastern Studies* I (1942), S. 106-126, 341-368.

³ Roded, Ruth: *Women in Islamic biographical collections: from Ibn Sa'd to Who's who*. London 1994, S. 37.

⁴ Ibn Hišām: *Sīra: Kitāb Sīra Rasūl Allāh. Das Leben Muhammad's nach Muhammad Ibn Ishāk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hishām*. Hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld. 2 Bände. Göttingen 1858-1860, Bd. 1, S. 277.

politischen Beraterin des Propheten gemacht. Weiterhin schätzt Roded – im Gegensatz zu Abbott – ‘Ā’īṣas Einfluss auf politische und militärische Entscheidungen im Vorfeld der tödlichen Krankheit Muḥammads als dürftig ein.⁵ Hierbei richtet sich Rodeds Kritik explizit auf ein historisches Verständnis der Texte über die Anfangsphase des Islam.⁶

Mit dem vorliegenden Aufsatz möchte ich Abbotts These aufgreifen und unterstützen, indem ich Berichte über Umm Salama heranziehe und analysiere, die m. E. bisher kaum beachtet wurden. Jene Texte berichten, dass Frauen im Frühislam intervenierende Funktionen als politische Beraterinnen und Mediatorinnen inne hatten und weitgehend in sozialpolitische Geschehnisse involviert waren. Diese bisher vernachlässigten Aspekte der Darstellungen von Frauen im Frühislam sind eng verknüpft mit der Frage nach der Legitimität weiblicher Führerschaft und Autorität im Islam, die insbesondere hinsichtlich der Aktivitäten der Frauen in frühislamischer Zeit kontrovers von Muslimen und Musliminnen diskutiert werden. Oft wird dabei ‘Ā’īṣas politischer Misserfolg nach dem Tod Muḥammads als ein Argument gegen die Legitimität weiblicher Führerschaft herangezogen. Denise Spellberg hat mit ihren Forschungsarbeiten⁷ deutlich gemacht, dass die Gelehrten der ersten islamischen Jahrhunderte Darstellungen von ‘Ā’īṣa manipuliert haben, um die Gefahr aufzuzeigen, die bei einer weiblichen Partizipation an der politischen Führung drohe. Sie hätten ‘Ā’īṣa in die Rolle einer Unruhestifterin gerückt und dies als Argument dafür genutzt, dass Frauen einen passiven Platz in der Gesellschaft zugewiesen bekommen und von politischen Funktionen ausgeschlossen werden müssten. Die Unterschiede zwischen den männlichen und den weiblichen muslimischen Gläubigen gingen nicht auf den Propheten, sondern auf die späteren Gelehrten zurück, die – beeinflusst von ihrem kulturgeschichtlichen Kontext – in ‘Ā’īṣa ein Musterbeispiel für die islamische Frau und deren Rolle in der Gesellschaft schlechthin sahen. Dies bedingte deren Interpretationen der Vergangenheit – bzw. deren Gestaltung der Überlieferungen – erheblich. Eine Wende zu einer negativen Wertung weiblicher Politiken ließe sich bereits im 9. Jh. beobachten, ab dem 10. Jh. würde die politische Aktivität von Frauen dann deutlich negativ gewertet.⁸ Wir werden im Folgenden einen Blick auf Überlieferungen aus dem 8. und 9. Jh. werfen und sehen, dass die Darstellungen von Frauen im Frühislam in diesen Texten äußerst heterogen sind und dass die von Frauen verrichtete Übernahme sozialpolitischer Aufgaben nicht negativ gewertet wird.

⁵ Vgl. Roded, Ruth: *Women in Islamic biographical collections: from Ibn Sa’d to Who’s who*. London 1994, S. 43, Fußnote 138.

⁶ Kritisch bemerkt sie, dass die Kompilatoren aus unterschiedlichen Gründen Berichte über die erste Generation der Musliminnen und Muslime gesammelt und aufgenommen haben und deshalb manche die Frauen in ein vorteilhaftes Licht rückten, andere sie degradierten und wiederum andere das Material in einer Art präsentierten, die ihre eigene Sicht auf Frauen untermauerte. (Vgl. Roded, Ruth: *Women in Islamic biographical collections: from Ibn Sa’d to Who’s who*. London 1994, S. 38.)

⁷ Siehe Spellberg, Denise A.: *Politics, gender, and the Islamic past. The legacy of ‘Ā’īṣa bint Abi Bakr*. New York 1994; Spellberg, Denise A.: *Political Action and Public Example: ‘Ā’īṣa and the Battle of the Camel*, in: *Women in Middle Eastern History*. Ed. by Nikki R. Keddie and Beth Baron. New York 1992, S. 45-57.

⁸ Vgl. Spellberg, Denise A.: *Political Action and Public Example: ‘Ā’īṣa and the Battle of the Camel*, in: *Women in Middle Eastern History*. Ed. by Nikki R. Keddie and Beth Baron. New York 1992, S. 45-57.

Das im Rahmen des Aufsatzes verfolgte Ziel ist es, den Inhalt der Texte zu fokussieren und am Beispiel von Berichten über Umm Salama zu erschließen, wie die Gemeinschaft und die Ereignisse zu Beginn des Islam dargestellt werden. Grundlegend sind die Fragen: Welche Bilder konzipieren die Texte von Umm Salama im Kontext sozialpolitischer Ereignisse? Was vermitteln die Texte, was vermitteln sie nicht hinsichtlich ihrer Rolle als Frau und ihrer politischen Aktivitäten?⁹ Damit stehen die Aussagen der Texte¹⁰ im Mittelpunkt und es wird nicht nach der Authentizität der Quellen gefragt oder ob die Überlieferungen historische Tatsachen über die Geschehnisse im frühen 7. Jh. – von denen sie behaupten zu berichten – vermittelt.¹¹ Doch auch eine Analyse des Textinhalts ist ertragreich, da sie z. B. etwas über die Intention der Tradenten und Kompilatoren, Berichte über den Frühislam zu sammeln und zu verschriftlichen, enthüllen kann. Oder es lässt sich darauf schließen, wie sich die Gelehrten jene Frühzeit des Islam, von der sie berichten, vorgestellt haben und welche Darstellungsweisen sie akzeptierten und welche nicht. Insofern ist „Historie“ im Blickfeld – jedoch vielmehr als Spuren eines sich in den Texten manifestierenden kulturgeschichtlichen Zeitgeists späterer Jahrhunderte, in denen die Texte entstanden sind. Denn Forschungsarbeiten konnten bereits zeigen, dass die Kompilationen, die vorgeben, über Ereignisse aus dem späten 6. und frühen 7. Jahrhundert zu berichten, oft Denkkonzepte des 8. und 9. Jahrhunderts, Rückprojizierungen späterer Erlebnissituationen oder idealisierte Verzerrungen der vergangenen Epochen und ihrer Persönlichkeiten beinhalten. Manipuliert wurde ihre Gestaltung z. B. von nach Legitimität strebenden Herrscherdynastien, vom sich etablierenden islamischen Rechtssystem oder von theologisch rivalisierenden Gruppierungen. So muss damit gerechnet werden, dass die Texte aus unterschiedlichen Zeiten und Regionen kontextuell verschiedene soziale Normen und Konventionen für

⁹ „Politik“ wird unter Einbezug der Kategorie „Konflikt“ nach Gerhard Lehmbruch als gesellschaftliches Handeln verstanden, das darauf abzielt, gesellschaftliche Konflikte über Werte zu regeln. (Vgl. Lehmbruch, Gerhard: Einführung in die Politikwissenschaft. Stuttgart 1968, S. 17.) Es wird sich anhand der Überlieferungen zeigen, dass sich Umm Salamas Handeln als „politisch“ bezeichnen lässt, weil es ein zielgerichtetes und auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens gerichtetes Handeln ist.

¹⁰ In meiner Dissertation habe ich ebenfalls den Ansatz verfolgt, die Aussagen der frühislamischen Überlieferungen aufzuarbeiten, zu systematisieren und unter Einbezug des kultur- und sprachgeschichtlichen Kontextes zu interpretieren. Thematisch ging es dabei um Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. (Siehe Decker, Doris: Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert. Stuttgart 2012.) Die methodische Vorgehensweise zur Eruierung der Textaussagen orientiert sich an den literaturtheoretischen Überlegungen Umberto Ecos (*intentio operis*) sowie an Zugängen der Geschichtswissenschaft. (Siehe Eco, Umberto: *Die Grenzen der Interpretation*. München³ 2004; Howell, Martha und Prevenier, Walter: *Werkstatt des Historikers. Eine Einführung in die historischen Methoden*. Köln 2004.)

¹¹ Für solch ein Unternehmen – den historischen Gehalt der Texte zu eruieren – bedarf es zum einen umfangreicherer und intensiverer Studien, zum anderen ist es fraglich, ob eine historische Rekonstruktion überhaupt möglich ist. Viele Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen halten es für ein nahezu unmögliches Unterfangen, historische Fakten aus den Texten bezogen auf Muḥammad und seine Anhängerschaft zu eruieren. Dies wird u. a. begründet mit der schwer zu durchschauenden und oft nicht zu rekonstruierenden Textgenese, den unterschiedlichen Datierungen und inhaltlich variierenden Darstellungen von Ereignissen zu Beginn des Islam sowie der Unsicherheit darüber, wie zuverlässig die Quellenangaben hinsichtlich der erhaltenen Manuskripte sind. (Siehe z. B. Lecker, Michael: The Death of the Prophet Muḥammad's Father: *Did Wāqidi Invent some of the Evidence?*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 145 (1995), S. 9-27.) Allgemein zur Frage nach der Authentizität der Überlieferungen siehe Juynboll, G.H.A.: *Muslim Tradition*. Cambridge 1983; Schoeler, Gregor: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin, New York 1996; Motzki, Harald (Hrsg.): *Ḥadīth. Origins and Developments*. Aldershot, Hants, Burlington 2004.

Frauen reflektieren und diese in die Zeit des Propheten zurückprojizieren. Ziel ist dabei auch immer die religiöse Legitimation der jeweils aktuellen Geschlechter- und Gesellschaftsordnung.¹²

Das für die Analyse zu betrachtende Material setzt sich aus Berichten über die Prophetenfrau Umm Salama zusammen, die Ibn Hišām (gest. 834) bzw. Ibn Ishāq (704-768), al-Wāqidī (747-823), Ibn Saʿd (784-845), al-Buḥārī (810-870) und aṭ-Ṭabarī (839-923) zugeschrieben werden. Von besonderem Interesse sind die Textstellen zu ihr aus dem *Kitāb al-Mağāzī* von al-Wāqidī. Denn deren Analyse wurde m. E. von der Forschung bisher vernachlässigt,¹³ obwohl sich aufschlussreiche Aspekte weiblicher Darstellungen darin finden, die gerade das Bild von Frauen als sozialpolitische Aktivistinnen im Frühislam in ein neues Licht rücken. Überdies ist die Textsammlung von al-Wāqidī von Besonderheit, da sie eines der ältesten schriftlichen Zeugnisse über den Beginn des Islam ist, über das wir bis heute verfügen.

Aufbauend auf dem dargelegten Textverständnis vertrete ich die These, dass die hier betrachteten Kompilatoren den ausgewählten Überlieferungen zufolge sowohl weibliche Autorität¹⁴ als auch Partizipation an sozialpolitischen Ereignissen, Entscheidungsfindungen und Interventionen als selbstverständlich betrachtet und akzeptiert haben. Die folgenden Beispiele sollen das belegen.

HIND BINT ABĪ UMAYYA IBN AL-MUĞĪRA

Umm Salama, wie sie nach ihrem Sohn Salama genannt wurde, hieß eigentlich Hind bint Abī Umayya ibn al-Muğīra. Sie wurde um 597 geboren und starb um 680. Im Jahr 626 im Alter von 29 Jahren heiratete sie Muḥammad. Sie war die Witwe seines Vetters Abū Salama, der nach der Schlacht von Uḥud starb, und Schwester eines der führenden Männer Mekkas aus der einflussreichen Sippe Maḥzūm.¹⁵ Weit mehr als 300 Überlieferungen werden auf ihren Namen zurückgeführt.¹⁶ Die frühislamischen Texte selbst beschreiben sie als eine emanzipierte Frau, die klare Vorstellungen über Religion und eine selbstbestimmte Lebensführung gehabt zu haben schien. Sie beklagte sich z. B. darüber, dass Gott die Frauen

¹² Siehe Noth, Albrecht: *Der Charakter der ersten großen Sammlungen von Nachrichten zur frühen Kalifenzeit*, in: *Der Islam* 47 (1971), S. 168-199; Noth, Albrecht: *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferungen. Teil I: Themen und Formen*. Bonn 1973; Stetter, Eckart: *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ*. Dissertation, Görlitz 1965; Nagel, Tilman: *Ḥadīṭ – oder: Die Vernichtung der Geschichte*, in: *XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge*, ZDMG Supplementa 10. Stuttgart 1994, S. 118-128; Stowasser, Barbara Freyer: *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretations*. Oxford, New York u. a. 1994.

¹³ Lediglich Bärbel Beinhauer-Köhler hat sich 1997 in einem Aufsatz explizit mit den Frauendarstellungen im *Kitāb al-Mağāzī* beschäftigt. (Siehe Köhler, Bärbel: *Die Frauen in al-Wāqidīs Kitāb al-Mağāzī*, in: ZDMG 147 (1997), S. 303-353.)

¹⁴ Dass Frauen z. B. im Bildungsbereich als religiöse Autoritäten dargestellt werden, konnte ich bereits in meiner Dissertation zeigen. Hunderte Überlieferungen berichten, dass Frauen im frühen 7. Jh. umfangreich an der Wissensproduktion, -verwaltung und -reproduktion beteiligt waren und ihnen vielfältige Kompetenzen zugesprochen wurden wie z. B. die Erklärung von Koranversen. (Siehe Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart 2012.)

¹⁵ Vgl. Roded, Ruth: Art. *Umm Salama*, in: EI². Leiden 2000, Bd. 10, S. 856; Armstrong, Karen: *Muhammad. Religionsstifter und Staatsmann*. München 1993, S. 268.

¹⁶ Vgl. Roded, Ruth: Art. *Umm Salama*, in: EI². Leiden 2000, Bd. 10, S. 856.

nicht explizit in den Offenbarungen erwähnte. Ihre Klage blieb nicht unerhört, denn Muḥammad erhielt kurz drauf eine Offenbarung, in der beide Geschlechter gleichermaßen genannt und angesprochen werden.¹⁷ Sie tritt in diesem Beispiel als Kritikerin der göttlichen Offenbarungen auf und fordert die gleichen religiösen Rechte für Männer und Frauen.¹⁸ Eine ebenso klare Meinung vertrat sie darüber, dass sich niemand in ihre Beziehung zu Muḥammad einzumischen hatte. ‘Umar, der sie einmal fragte, ob sie mit dem Propheten diskutieren und ihm Widerworte geben würde, entgegnete sie dezidiert:

„Bei allem, was recht ist, kann es deine Aufgabe sein, zwischen den Gesandten Gottes und seine Frauen zu treten? Ja, bei Gott, wir sagen ihm die Meinung, und wenn er das so hinnimmt, ist das seine Sache^[19], und wenn er es uns untersagt, so werden wir ihm eher gehorchen als dir.“²⁰

Auch ihr Zögern, Muḥammads Frau zu werden, zeugt von einem selbstbestimmten, klugen und reflektierenden Charakter, unabhängig von den in den Texten angeführten Gründen – ihr Alter, ihre Kinder oder ihre Eifersucht – dafür.²¹ Für die Musliminnen und Muslime war sie in mehrfacher Hinsicht eine Autorität, z. B. als Lehrerin hinsichtlich religiöser Themen wie der Offenbarung²² oder in ihrer Funktion einer *imāma*²³ („Vorbeterin“)²⁴, wozu sie Muḥammad selbst ermutigte.²⁵ Während die bis jetzt aufgelisteten Eigenschaften Umm Salamas im Allgemeinen bekannt sind, möchte ich nun einige Berichte über sie aufgreifen und besprechen, die ihren Charakter in einer weiteren Hinsicht auszeichnen, aber bisher wenig Beachtung finden. In diesen Berichten wird sie als politische Beraterin und Mediatorin im Kontext sozialpolitischer Ereignisse sowie als Beobachterin, Berichterstatterin und Koordinatorin hinsichtlich kriegerischer Auseinandersetzungen dargestellt.

UMM SALAMAS SOZIALPOLITISCHE AKTIVITÄTEN

UMM SALAMA IN BERATENDER FUNKTION

¹⁷ Vgl. Ibn Sa‘d: *Ṭabaqāt: Ibn Sa‘d, Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, Bd. VIII. *Biographien der Frauen*. Hrsg. von Carl Brockelmann. Leiden 1904, S. 144.

¹⁸ Eine ausführliche Interpretation dieser Überlieferung findet sich in Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart 2012, S. 292-296.

¹⁹ Im Sinne von „er handhabt das, wie er möchte“.

²⁰ Ibn Sa‘d: *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, S. 137.

²¹ Vgl. Ibn Sa‘d: *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, S. 63f.

²² Vgl. Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart 2012, S. 281-283, 319, 324f., 330, 337f., 342-345.

²³ Arab. *imām* „Anführer, Führer; Leittier; Vorsitzender; Titel der 4 (12) ersten Kalifen; muslimischer Priester und Vorbeter; heiliges Buch; Heerstrasse; Strasse nach Mekka; Richtung des Betenden gegen Mekka; Beispiel, Vorbild; Richtschnur; Gebot Gottes“ (Wahrmund).

²⁴ Vgl. Ibn Sa‘d: *Ṭabaqāt*, Bd. VIII, S. 356; arab. *ammatnā Umm Salama fī ṣalāti l-‘aṣri fa-qāmat wasaṭanā*.

²⁵ Vgl. Abbott: *Women and the state in early Islam*, S. 112f.

In den ersten herangezogenen Überlieferungsbeispielen wird Umm Salama in der Funktion einer politischen Beraterin dargestellt. Sie gab Muḥammad in einer heiklen politischen Angelegenheit einen entscheidenden Ratschlag, mit dessen Befolgung er einen ihm drohenden Autoritätsverlust erfolgreich abwehren konnte.

Im Jahr 628 beabsichtigte Muḥammad mit seiner Gemeinschaft die Wallfahrt nach Mekka durchzuführen, doch die Mekkaner verweigerten ihm den Zugang zur Stadt. Daraufhin handelte er mit den Mekkanern einen Vertrag aus (der Vertrag von Ḥudaybiya), der beinhaltete, dass die Muslime erst ein Jahr später nach Mekka pilgern dürfen. Dies allerdings wollten seine Anhänger nicht akzeptieren und sie verweigerten ihm den Gehorsam, die Pilgerriten außerhalb der Stadt Mekka durchzuführen. Al-Wāqidī, al-Buḥārī und aṭ-Ṭabarī schildern, wie Muḥammad auf die Befehlsverweigerung seiner Anhänger reagiert hat und wie Umm Salama mit der Situation umging:²⁶

„Als der Gesandte Gottes mit dem Dokument fertig war und Suhayl ibn ‘Amr mit seinen Gefährten gegangen war, sagte der Gesandte Gottes zu seinen Gefährten: ‚Erhebt euch, dann opfert und schert euch die Haare!‘ Aber kein Mann von ihnen antwortete ihm darauf. Der Gesandte Gottes sagte es dreimal – jedes Mal befahl er es ihnen –, aber nicht einer von ihnen führte es aus. Wutentbrannt wandte sich der Gesandte Gottes ab und ging zu Umm Salama, seiner Ehefrau. Sie war mit ihm auf seiner Reise. Er legte sich hin, zusammengekrümmt auf die Seite, woraufhin sie mehrmals sagte: ‚Was ist mit dir, O Gesandter Gottes? Willst du mir nicht antworten?‘ Da sagte er: ‚Es ist verwunderlich, O Umm Salama! Ich sagte mehrmals zu den Leuten, opfert, schert euch die Haare und erfüllt eure Pflichten, aber nicht einer von den Leuten antwortete mir darauf, obwohl sie meine Worte hörten und mir ins Gesicht blickten!‘ Sie sagte: Daraufhin sagte ich: ‚O Gesandter Gottes, geh du zu deinem Opfertier und schlachte es, dann werden sie es dir nachmachen.‘ Sie sagte: Da zog sich der Gesandte Gottes sein Gewand an. Dann ging er raus, nahm den Speer und trieb sein Opfertier an. Umm Salama sagte: So wie ich ihn ansah, während er den Speer in das Schlachtopfer stieß, erhob er seine Stimme: ‚Im Namen Gottes, Gott ist der Größte!‘ Sie sagte: Sobald sie ihn sein Opfertier abstechen sahen, griffen auch sie ihre Opfertiere an. Sie drängten sich um ihn, so dass ich fürchtete, sie erdrücken sich gegenseitig.“²⁷

²⁶ Da die Berichte von al-Buḥārī und aṭ-Ṭabarī fast identisch sind, findet sich die Übersetzung aṭ-Ṭabarīs Bericht in der Fußnote zu al-Buḥārīs Bericht.

²⁷ Al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī: The Kitāb al-Maghāzī of al-Wāqidī*. Edited by Marsden Jones, 3 Vols. London 1966, S. 613. Vor der Überlieferung erwähnt al-Wāqidī keine Namensketten von Gewährsmännern, auf die er sich bezieht, sondern schreibt „Sie sagten:“, weshalb die genaue Überlieferungskette der Tradenten nicht bekannt ist. Zu Beginn des Textabschnitts über den Feldzug nach Ḥudaybiya nennt er eine Gruppe von Männern – namentlich –, von denen er die folgenden Berichte überliefert bekommen hat. (Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 571.) Die Auflistung von einem „collective isnād“ vor größeren Erzähleinheiten ist charakteristisch für das *Kitāb al-Mağāzī*,

„Als er fertig war mit dem Rechtsdokument, sagte der Gesandte Gottes zu seinen Gefährten: ‚Erhebt euch, opfert und schert eure Haare.‘ Er sagte [der Berichterstatter]: Bei Gott, kein Mann von ihnen erhob sich, obwohl er es dreimal sagte. Als sich kein einziger von ihnen erhob, ging er zu Umm Salama und berichtete ihr, was ihm von den Leuten widerfahren ist. Da sagte Umm Salama: ‚O Prophet Gottes, willst du jenes? Dann geh raus, sprich mit keinem von ihnen ein Wort, bis du dein Schlachtopfer geopfert hast; und ruf deinen Barbier, so dass er deine Haare schert.‘ Da ging er raus und sprach mit keinem von ihnen ein Wort, bis er Folgendes gemacht hatte: Er opferte sein Schlachtopfer und rief seinen Barbier, der ihm die Haare scherte. Als sie jenes sahen, erhoben sie sich und opferten. Einige von ihnen begannen sich gegenseitig die Haare zu scheren, bis sich einige fast vor Kummer töteten.“²⁸

Bei einem Vergleich der Version von al-Wāqidī (kurz V1) mit den Versionen von al-Buḥārī (V2) und aṭ-Ṭabarī (V3) werden signifikante Unterschiede deutlich, die in drei Punkte unterteilt werden können: Die Darstellungen a) Muḥammads, der entweder emotional oder stoisch agiert, b) der Interaktionen zwischen den beiden Figuren, was ihre charakterliche Erscheinung mitbestimmt, sowie c) Umm Salamā, die als Beobachterin und Berichterstatterin auftritt oder auch nicht, was sich besonders auf den Schluss der Texte und deren Bedeutung auswirkt.

Während Muḥammad in V1 emotional („wutentbrannt“, „legte sich hin, zusammengekrümmt auf die Seite“) und lebendig (dreimal in direkter Rede) dargestellt wird, wirkt er in V2 und V3 leblos (jeweils

vgl. Jones, J. M. B.: *The Maghāzī-Literature*, in: Beeston, A. F. L., u. a. (Hrsg.): *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period (The Cambridge History of Arabic Literature I)*. Cambridge 1983, S. 344-531, hier 348f.

²⁸ Al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ: Recueil des Traditions Mahométanes par Abou Abdallah Mohammed ibn Ismaīl el-Bokhārī*, publié par M. Ludolf Krehl, 4 Bände, Leyden 1862-1908, 54,15. Nicht direkt vor der Überlieferung, aber zu Beginn des Buchabschnitts 54,15, bevor die Erzählung über Ḥudaybiya beginnt, nennt al-Buḥārī die Gewährsmänner, auf die er sich bezieht: „‘Abd Allāh ibn Muḥammad berichtete uns: ‘Abd ar-Razzāq berichtete uns: Ma‘mar berichtete uns, er sagte: az-Zuhrī berichtete uns, er sagte: ‘Urwa ibn az-Zubayr berichtete uns von al-Miswar ibn Maḥrama und Marwān, jeder von ihnen beiden bekräftigt das, was sein Gefährte gesagt hat, die beiden sagten: [...]“ (al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ*, 54,15.) Er führt die Namenskette wie aṭ-Ṭabarī auf al-Miswar ibn Maḥrama und Marwān ibn al-Ḥakam zurück. Bei aṭ-Ṭabarī lautet die Überlieferung: „Muḥammad ibn ‘Abd al-A‘lā berichtete uns, er sagte: Muḥammad ibn Ṭawr berichtete uns von Ma‘mar, von az-Zuhrī, von ‘Urwa ibn az-Zubayr, von al-Miswar ibn Maḥrama. Ya‘qūb ibn Ibrāhīm berichtete mir, er sagte: Yaḥyā ibn Sa‘īd berichtete uns, er sagte: ‘Abdallāh ibn al-Mubārak berichtete uns, er sagte: Ma‘mar berichtete uns von az-Zuhrī von ‘Urwa, von al-Miswar ibn Maḥrama und Marwān ibn al-Ḥakam über die Geschichte von al-Ḥudaybiya: Als der Gesandte Gottes mit seinem Vertrag fertig war, sagte er zu seinen Gefährten: ‚Erhebt euch, opfert, dann schert euch die Haare.‘ Er sagte [der Berichterstatter]: Bei Gott, kein Mann von ihnen erhob sich, obwohl er es dreimal sagte. Als sich kein einziger von ihnen erhob, stand er auf und ging zu Umm Salama. Er berichtete ihr, was ihm von den Leuten widerfahren ist. Da sagte Umm Salama zu ihm: ‚O Prophet Gottes, willst du jenes! Dann geh raus, sprich mit keinem von ihnen ein Wort, bis du dein Schlachtopfer geopfert hast; und ruf deinen Barbier, so dass er deine Haare schert.‘ Da erhob er sich, ging raus und sprach mit keinem von ihnen ein Wort, bis er Folgendes gemacht hatte: Er opferte sein Schlachtopfer und rief seinen Barbier, der ihm die Haare scherte. Als sie jenes sahen, erhoben sie sich und opferten. Einige von ihnen begannen sich gegenseitig die Haare zu scheren, bis sich einige fast vor Kummer töteten.“ (Aṭ-Ṭabarī: *Ta‘rīḥ: Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari*, cum aliis edidit M. J. de Goeje, Leiden 1964, Series I, S. 1549f.)

nur einmal in direkter Rede) und nimmt eine nahezu stoische Haltung ein – seine beschriebenen Handlungen („stand er auf“, „ging zu“, „berichtete“) lassen auf einen unerregten Gemütszustand schließen, nichts weist auf Wut oder Verzweiflung hin. Muḥammads Unverständnis über die Reaktion bzw. Befehlsverweigerung seiner Anhänger wird gerade durch die direkte Rede in V1 offenkundig, insbesondere durch die Formulierung: „obwohl sie meine Worte hörten und mir ins Gesicht blickten!“ Der Prophet schien sich nicht erklären zu können, warum die Männer seinem Befehl nicht Folge leisteten. Dieses Unverständnis kann sich in V2 und V3 aufgrund der fehlenden direkten Rede nicht entfalten, hier heißt es lediglich sachlich in der 3. Person: „Er berichtete ihr, was ihm von den Leuten widerfahren ist.“ Die unterschiedlichen Darstellungsweisen des Propheten wirken sich auf den Umfang der Interaktionen mit seiner Frau aus. In V1 ist Umm Salama aufgrund Muḥammads Verunsicherung und Wut gezwungen, mehrfach nachzufragen und ihn regelrecht zu bedrängen („mehrmals“, „Willst du mir nicht antworten?“), um eine Erklärung für sein Verhalten zu bekommen. Er sucht zwar ihre Nähe auf, verweigert aber vorerst ein Gespräch mit ihr, schweigt und verschließt sich buchstäblich ihr gegenüber („zusammengekrümmt“). In V2 und V3 ist diese Szene reduziert auf die (direkte und freiwillige) Berichterstattung Muḥammads und Umm Salamas Reaktion.

Der gewichtige Unterschied zwischen ihrem Ratschlag in V1 und dem in V2 und V3 ist ihre Prognose „dann werden sie es dir nachmachen“, die ihre Zuversicht darüber ausdrückt, den Konflikt mit einer bestimmten Strategie beilegen zu können. Der Ratschlag in V2 und V3 baut sich aus Handlungsanweisungen wie „geh raus“, „sprich mit keinem“, „ruf deinen Barbier“ auf. Hier weist ihre Aussage eher den Charakter eines Ratschlages auf, denn „Willst du jenes!/?“ ist im Sinn von „Wenn du jenes willst, dann...“ zu verstehen. Obwohl sie Muḥammad in jeder der Versionen den entscheidenden Ratschlag für sein Problem gibt, minimiert sich ihre Darstellung in einer auffälligen Weise in V2 und V3, da sie nicht (wie in V1) zu einer Beobachterin und Berichterstatterin des weiteren Geschehens der Überlieferung wird. Diese Funktionen bekommt sie von V1 zugeschrieben, wo sie schildert, wie sich der Prophet nach ihrem Ratschlage verhält und was zwischen ihm und seinen Anhängern passiert. Der Text von V1 zeichnet sie als zuverlässige und vertrauenswürdige Berichterstatterin aus, indem er sie alles detailliert schildern lässt („Da zog sich der Gesandte Gottes sein Gewand an“) und sie in die unmittelbare Nähe des Geschehens rückt, so dass sie Muḥammad sehen und hören kann („So wie ich ihn ansah“, „erhob er seine Stimme“).

Umm Salama wird in V1 zur alleinigen Augen- und Ohrenzeugin sowie Berichterstatterin, die aus der Ich-Perspektive („sagte ich“, „wie ich ihn ansah“, „ich fürchtete“) Muḥammads Erfolg und die damit einhergehende Sicherstellung seiner Autorität bezeugt. Diese Darstellungsweise unterstreicht ihre Wichtigkeit als eine zuverlässige Quelle für die Berichterstattung über die Geschehnisse um Muḥammad, und damit überhaupt ihre signifikante Rolle in dieser politisch schwierigen Situation. Der gravierende Erfolg, den Muḥammad dank ihrer Beratung erzielen konnte, wird besonders in der Formulierung „sie drängten sich um ihn, so dass ich fürchtete, sie erdrücken sich gegenseitig“ deutlich. Dies räumt jeden

Zweifel daran aus, Muḥammad habe seine Autorität eingebüßt und mit der Vertragsaushandlung das Vertrauen und den Gehorsam seiner Anhänger verloren. Die Begriffe „drängten“, „fürchtete“ und „erdrücken“ verdeutlichen in besonders eindrücklicher Weise den Gesinnungswandel der Anhänger. In V2 und V3 wird das Verhalten der Anhänger ebenfalls in einer dramatischen Art beschrieben („bis sich einige fast vor Kummer töteten“). Wenn auch unklar bleibt, was den Kummer der Anhänger ausgelöst hat – sind sie über ihr mangelndes Vertrauen in Muḥammad bekümmert oder doch aufgrund des ausgehandelten Vertrages? –, so lassen die dramatischen Schilderungen am Schluss der Texte dennoch auf die Intention der Tradenten schließen, denen die Brisanz der Situation und der drohende Autoritätsverlust des Propheten nur allzu bewusst waren: Hier geht es deutlich um die Wiederherstellung und Bestätigung des Ansehen und der Position Muḥammads als die Gemeinschaft anführende Autorität.

Die Bilder eines an Autorität verlierenden Propheten und seiner revoltierenden Anhänger, die ihm nicht Folge leisten, können auch der Grund gewesen sein, warum sich die Überlieferung nicht in der berühmten *Sīra*-Fassung von Ibn Hišām findet – er weiß von keinem Konflikt hinsichtlich des Vertrages von Ḥudaybiya zu berichten. In der *Sīra* heißt es lediglich, dass Muḥammad nach der Vertragsaushandlung sein Opfertier schlachtete und sich von Ḥirāš ibn Umayya ibn al-Faḍl al-Ḥuzā'ī die Haare scheren ließ. Als dies seine Männer sahen, seien sie aufgesprungen und hätten das gleiche getan. Ibn Hišām hätte nicht das erste Mal eine Stelle ausgelassen, die das Ansehen Muḥammads als Prophet Gottes hätte schädigen können.²⁹

Richten wir unsere Aufmerksamkeit wieder auf Umm Salamas Rolle in dieser für Muḥammad schwierigen Lage, können wir Folgendes konstatieren: Alle drei Versionen stellen Umm Salama in der Funktion einer politischen Beraterin dar. Mit ihrem Interesse am sozialpolitischen Geschehen um ihren Mann, ihrer Empathie gegenüber seiner Gemütsverfassung und ihrem klugen Ratschlag hilft sie ihm in einer politisch heiklen Angelegenheit, einen ihm drohenden Autoritätsverlust und eine Revolte gegen ihn abzuwehren. Das sozialpolitische Beziehungsgeflecht zwischen Muḥammad und seinen Anhängern sowie Gegnern scheint sie gut gekannt zu haben und einschätzen zu können. Muḥammad selbst involviert seine Frau in seine Angelegenheiten, gesteht ihr – wenn auch zögernd – offen sein Problem und nimmt ihren Ratschlag nicht nur zur Kenntnis, sondern realisiert ihn, was ihm zum Erfolg verhilft.

Dass Muḥammad Vertrauen in Umm Salama hatte und ihr sozialpolitische Kompetenzen sowie Verantwortung zugestand, bestätigen zwei weitere Ereignisse. Nach der Schlacht von Badr im Jahr 624, als

²⁹ Das Eliminieren des Selbstmordversuchs Muḥammads (den er nach seinem ersten Offenbarungserlebnis zu verüben versucht) kann z. B. als bewusster redaktioneller Eingriff verstanden werden. (Vgl. Schoeler: *Charakter und Authentie*, S. 92f. Die Selbstmordabsicht des Propheten schildern z. B. at-Ṭabarī oder al-'Uṭāridī, der die *Sīra* von Yūnus ibn Bukayr überlieferte. (Vgl. at-Ṭabarī: *Ta' rīḥ*, Series I, S. 1150; Schoeler: *Charakter und Authentie*, S. 93.)) Generell wurde der Text von Ibn Ishāq in der Redaktion von Ibn Hišām gezielt bearbeitet und gekürzt, wobei vor allem Material weggelassen wurde, das für die Karriere des Propheten nicht direkt relevant erschien (Vgl. Watt: Art. *Ibn Hišām*, S. 800.).

Umm Salama und Muḥammad noch nicht verheiratet waren, baten die Söhne von Umm Salamas Onkel, die als Gefangene nach Medina gebracht wurden, um Einlass bei ihr. Sie wollte sich nicht um die Gefangenen kümmern ohne Muḥammad diesbezüglich zu konsultieren und handelte wie folgt:

„Ḥālīd ibn Hišām al-Muḡīra und Umayya ibn Abī Ḥudayfa ibn al-Muḡīra traten in die Wohnung von Umm Salama ein, während Umm Salama im Trauerhaus der Familie ‘Afrā’ war. Da sagte man zu ihr: ‚Die Gefangenen werden gebracht.‘ Da ging sie raus und trat bei ihnen ein, doch sie sprach nicht mit ihnen, bevor sie [zu ihnen] zurückkehrte. Sie fand den Gesandten Gottes im Hause ‘Ā’išas und sagte: ‚O Gesandter Gottes, die Söhne meines Onkels bitten um Einlass bei mir und ich möchte sie gastlich aufnehmen, ihre Köpfe einölen und sie wieder in einen guten Zustand versetzen. Aber ich möchte das nicht tun, ohne dich um Rat zu fragen.‘ Da sagte der Gesandte Gottes: ‚Ich habe gegen nichts davon etwas einzuwenden! So tu, was du tun möchtest.‘“³⁰

Wir sehen hier, dass Muḥammad Umm Salama die alleinige Entscheidungsgewalt über den Umgang mit den Gefangenen überließ. Mit ausschlaggebend dafür dürfte das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Umm Salama und den Gefangenen gewesen sein.³¹ Ihr Bedürfnis danach, sich mit dem Propheten über diese Angelegenheit zu beraten zeigt, dass sie nicht eigenmächtig handeln und Muḥammad in die Entscheidungsfindung einbeziehen wollte.

Ein abschließendes Beispiel stützt ebenso die These, dass Muḥammad seiner Frau die Übermittlung wichtiger Botschaften anvertraute sowie sie – auch damit – in die sozialpolitischen Geschehnisse um seine Person herum involvierte:

„‘Abdallāh ibn Yazīd ibn Qusayṭ berichtete uns von seinem Vater, von Muḥammad ibn ‘Abd ar-Raḥmān ibn Ṭawbān, von Umm Salama, der Frau des Propheten, sie sagte: Wahrlich, die Vergebung Abū Lubābas kam in meinem Haus herab. Umm Salama sagte: Da hörte ich den Gesandten Gottes bei Tagesanbruch lachen und sagte: ‚Warum lachst du, O Gesandter Gottes? Hat Gott dich zum Lachen gebracht?‘ Er antwortete: ‚Abū Lubāba wurde vergeben.‘ Sie sagte: Ich sagte: ‚Kann ich ihn darüber benachrichtigen, O Gesandter Gottes?‘ Er sagte: ‚Wie du willst.‘ Sie sagte: Da stellte ich mich an die Tür des Zimmers [...] und sagte: ‚O Abū Lubāba, freu dich, denn Gott hat dir bereits vergeben.‘“³²

³⁰ Al-Wāqidī: *Kitāb al-Maḡāzī*, S. 118f.

³¹ In den Überlieferungen ist es keine Seltenheit, dass Frauen um Schutz bittende Personen aufnehmen, sogar wenn ihr Verhalten diesbezüglich kritisiert wird, wie bei Umm Hānī’, oder es um das Leben eines Gefangenen Juden geht, wie bzgl. Salmā bint Qays, vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Maḡāzī*, S. 514f. und 826f. Siehe auch al-Buḥārī: *Ṣaḥīḥ* 58,9.

³² Al-Wāqidī: *Kitāb al-Maḡāzī*, S. 508.

Hintergrund des Ereignisses war die Kooperation Abū Lubābas mit den Juden Medinas, weswegen er sich aus Reue an einer Säule anbinden ließ, die in der Nähe der Tür von Umm Salamas Haus war. Sieben Tage und sieben Nächte soll er dort ausgeharrt haben, bis Muḥammad eine Offenbarung empfing, in der ihm Gott seine gegenüber dem Propheten verübte Treulosigkeit vergab.³³ Dadurch, dass sich das Geschehen in und um Umm Salamas Haus abspielt, ist sie direkt in die Vorgänge involviert und überbringt mit Muḥammads Einverständnis dem sich selbst Bestrafenden die Nachricht von Gottes Vergebung. Die Überlieferungsversion dieses Ereignisses bei al-Wāqidī zeichnet sich im Vergleich mit den Versionen bei Ibn Hišām³⁴ und aṭ-Ṭabarī³⁵ dadurch aus, dass dieser den Isnād direkt auf Umm Salama zurückführt und sie selbst den Geschehenshergang berichten lässt (sie sagt in der ersten Person „Wahrlich, die Vergebung Abū Lubābas kam in meinem Haus herab“ und „Da stellte ich mich an die Tür des Zimmers“). Dies hebt ein weiteres Mal ihre Zuverlässigkeit als Berichterstatterin hervor und belegt ihre Involviertheit in die Geschehnisse um Muḥammad.

UMM SALAMA ALS MEDIATORIN

Das zweite Beispiel, das hier ausführlicher dargestellt werden soll, präsentiert Umm Salama in der Funktion einer Mediatorin, die erfolgreich zwischen zwei zerstrittenen Parteien vermittelt. Die Szene spielte sich im Jahr 630 kurz vor der Einnahme Mekkas ab. Abū Sufyān³⁶ und ‘Abdallāh ibn Abī Umayya³⁷, Umm Salamas Bruder, suchten Muḥammad auf und bitten um Audienz bei ihm. Al-Wāqidī (kurz V1), Ibn Hišām (V2) und aṭ-Ṭabarī (V3) berichten folgendes:³⁸

„Abū ‘Abdallāh sagte: Ich habe bereits eine andere Version von Abū Sufyān ibn al-Ḥārīt’ Konversion zum Islam gehört. Er [Abū Sufyān] sagte: Ich traf den Gesandten Gottes, ich und ‘Abdallāh ibn Abī Umayya, bei Nīq al-‘Uqāb.^[39] Wir baten um Einlass beim Gesandten Gottes, doch er lehnte es ab, uns beide bei ihm eintreten zu lassen. Da sprach seine Frau Umm Salama mit ihm, sie sagte: ‚O Gesandter Gottes, dein Schwager,

³³ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 507.

³⁴ Vgl. Ibn Hišām: *Sīra*, Bd. I, S. 687.

³⁵ Vgl. aṭ-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Series I, S. 1489f.

³⁶ Abū Sufyān ibn Ḥarb ibn Umayya von der Sippe ‘Abd Šams der Qurayš war ein reicher und angesehener Kaufmann und Anführer der dem Propheten feindlich gesinnten Mekkaner; erst 630 nahm er den Islam an. Möglicherweise förderte die Heirat seiner Tochter Umm Ḥabība mit Muḥammad im Jahr 628 eine Annäherung zwischen ihm und dem Propheten. Mekka konnte fast ohne Blutvergießen eingenommen werden, was möglicherweise auch an Abū Sufyāns veränderter Haltung gegenüber Muḥammad lag, die sich nach dem Grabenkrieg zu ändern schien. (Vgl. Ibn Hišām: *Sīra* [dt.], übers. von Rotter, S. 270.)

³⁷ ‘Abdallāh ibn Abī Umayya ibn al-Muğīra war Umm Salamas Bruder und bis zum Jahr 630 ein Feind Muḥammads. Seine Mutter war ‘Ātika bint ‘Abd al-Muṭṭalib, wodurch er Muḥammads Cousin mütterlicherseits war, da ‘Ātika Muḥammads Tante war. (Vgl. aṭ-Ṭabarī: *Ta’rīḥ* [engl.], Bd. 39: *The History of al-Ṭabarī. Vol. XXIX. Biographies of the Prophet’s Companions and Their Successors*. Translated and annotated by Ella Landau-Tasseron. Albany (State University of New York Press) 1998, S. 112.)

³⁸ Da die Berichte von Ibn Hišām und aṭ-Ṭabarī fast identisch sind, findet sich die Übersetzung aṭ-Ṭabarīs Bericht in der Fußnote zu Ibn Hišāms Bericht.

³⁹ Ein Ort zwischen Mekka und Medina.

der Sohn deiner Tante, und der Sohn deines Onkels, dein Milchbruder! Gott hat die beiden bereits Muslime werden lassen. Die beiden sind zu dir nicht die Schlechtesten der Leute.’ Da sagte der Gesandte Gottes: ‚Ich brauche die beiden nicht.^[40] Was meinen Bruder betrifft, so hat er zu mir in Mekka gesagt, was er gesagt hat. Er wird mir nicht glauben, bis ich in den Himmel aufsteige! Folgendes hat Gott, der Allmächtige, gesagt: ‚Oder (solange du nicht) ein prunkvolles Haus hast oder in den Himmel aufsteigst. Und wir werden (dann auch) nicht glauben, dass du aufgestiegen bist, solange du uns nicht eine Schrift herabsendest, die wir lesen (können),⁴¹’ bis zum letzten Vers. Daraufhin sagte sie: ‚O Gesandter Gottes, jedoch ist er von deinem Volk, nicht wahr? Und er hat bereits gesprochen, wie alle Qurayš bereits gesprochen haben. Und der Koran ist offenbart worden über ihn selbst. Und du hast bereits jemandem vergeben, der ein größerer Verbrecher als er ist. Außerdem ist er der Sohn deines Onkels und mit dir verwandt. Du solltest der erste sein, der ihm sein Verbrechen vergibt.’ Da erwiderte der Gesandte Gottes: ‚Er ist es, der mich entehrt hat, weshalb ich die beiden nicht brauche!^[42]’ Als diese Nachricht zu ihnen nach draußen gelangte, sagte Abū Sufyān ibn al-Ḥārīt, während sein Sohn bei ihm war: ‚Bei Gott, er wird mich unbedingt empfangen oder ich werde gewiss meinen Sohn an der Hand nehmen und ins Land hinaus gehen, bis ich sterbe vor Durst und Hunger. Du bist der Gnädigste und Großzügigste der Leute und ich bin verwandt mit dir.’ Als den Gesandten Gottes seine Worte erreichten, bekam er Mitleid mit ihm.

‘Abdallāh ibn Abī Umayya sagte: ‚Wahrlich, ich bin gekommen, um zu bezeugen, dass ich dir glaube. Ich bin mit Dir verwandt und verschwägert.’ Umm Salama fing an, mit ihm über die beiden zu sprechen. Da bekam der Gesandte Gottes Mitleid mit ihnen und er erlaubte ihnen, einzutreten. Daraufhin wurden die beiden Muslime und beide waren sehr gut im Islam.⁴³

„Ibn Ishāq sagte: Abū Sufyān ibn al-Ḥārīt ibn ‘Abd al-Muṭṭalib und ‘Abdallāh ibn Abī Umayya ibn al-Muḡīra hatten den Gesandten Gottes auch bei Nīq al-‘Uqāb getroffen, das zwischen Mekka und Medina liegt. Sie baten um Einlass bei ihm. Da sprach Umm Salama mit ihm über die beiden und sagte: ‚O Gesandter Gottes, der Sohn deines Onkels und der Sohn deiner Tante, dein Schwager.’ Er erwiderte: ‚Ich brauche die beiden nicht. Was den Sohn meines Onkels betrifft, so hat er mich entehrt. Und was den Sohn meiner Tante betrifft, meinen Schwager, so ist er derjenige, der zu mir in Mekka gesagt hat,

⁴⁰ Hier und im Weiteren im Sinn von „ich will mit den beiden nichts zu tun haben“.

⁴¹ Koran 17:93 [dt.]: *Der Koran*. Übers. von Rudi Paret. Stuttgart⁷ 1996.

⁴² Hier im Sinn von „weshalb ich mit den beiden nichts zu tun haben will“.

⁴³ Al-Wāqidī: *Kitāb al-Maḡāzī*, S. 810f.

was er gesagt hat.’ Und als die Nachricht darüber zu ihnen nach draußen gelangte, sagte Abū Sufyān, dessen Sohn bei ihm war: ‚Bei Gott, er wird [mir den Eintritt] unbedingt erlauben oder ich werde gewiss meinen Sohn an der Hand nehmen und ins Land hinausgehen, bis wir sterben vor Durst und Hunger.’ Als der Gesandten Gottes jenes erfuhr, bekam er Mitleid mit den beiden. Dann erlaubte er den beiden, bei ihm einzutreten. Daraufhin wurden die beiden Muslime. Abū Sufyān rezitierte ihm die folgende Rede über sein Muslimwerden und entschuldigte sich für das, was in der Vergangenheit war.⁴⁴

Bei einem Vergleich der drei Versionen fällt auf, dass der Redeanteil Umm Salamas in V1 wesentlich umfangreicher ist als in V2 und V3. Während sie in V2 und V3 jeweils nur einen (in den Versionen identischen) Satz sagt und lediglich der Erzähler erwähnt, dass sie mit Muḥammad über die beiden Männer sprach, entfaltet sich in V1 ein vielfältiger Argumentationsstrang, mit dem sie Muḥammad zu überzeugen versucht, Abū Sufyān und ihren Bruder zu empfangen und ihnen zu vergeben.

Bereits ihre erste Rede in V1 enthält verschiedene Argumente für einen Empfang der beiden. An erster Stelle nennt sie das Verwandtschaftsverhältnis⁴⁵ von Muḥammad zu Abū Sufyān und ‘Abdallāh ibn Abī Umayya, wobei Abū Sufyān in V1 zusätzlich als Milchbruder⁴⁶ Muḥammads bezeichnet wird. Sonst heißt es in allen drei Versionen – ohne dass die Namen der Betroffenen genannt werden –, dass es sich um Söhne von Muḥammads Onkel und Tante und in ‘Abdallāhs Fall seinen Schwager handelt. An zweiter Stelle erwähnt Umm Salama, dass die beiden Männer bereits durch Gott Muslime geworden sind, sie also zu Muḥammads religiöser Gemeinschaft gehören. Abschließend und an dritter Stelle betont sie, dass sich die beiden Männer zwar schlecht gegenüber Muḥammad verhalten hätten, andere aber viel

⁴⁴ Ibn Hišām: *Sīra*, Bd. I, S. 811. Bei at-Ṭabarī lautet die Überlieferung: „Ibn Ḥumayd hat uns berichtet, er sagte: Salama hat uns berichtete, er sagte: Muḥammad ibn Ishāq hatte mir damals darüber berichtet, [und er hat es erfahren] von al-‘Abbās ibn ‘Abdallāh ibn Ma‘bad ibn al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib, [und er hat es erfahren] von Ibn ‘Abbās: al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib war damals dem Gesandten Gottes auf einem Teil des Weges begegnete. Abū Sufyān ibn al-Hārith und ‘Abdallāh ibn Abī Umayya ibn al-Muḡīra hatten den Gesandten Gottes bei Nīq al-‘Uqāb getroffen, das zwischen Mekka und Medina liegt. Er bat um Einlass beim Gesandten Gottes. Da sprach Umm Salama mit ihm über die beiden und sagte: ‚O Gesandter Gottes, der Sohn deines Onkels und der Sohn deiner Tante, dein Schwager.’ Er erwiderte: ‚Ich brauche die beiden nicht. Was den Sohn meines Onkels betrifft, so hat er mich entehrt. Und was den Sohn meiner Tante betrifft, meinen Schwager, so ist er derjenige, der in Mekka gesagt hat, was er gesagt hat.’ Und als die Nachricht darüber zu ihnen nach draußen gelangte, sagte Abū Sufyān, dessen Sohn bei ihm war: ‚Bei Gott, er wird mir [den Eintritt] unbedingt erlauben oder ich werde gewiss meinen Sohn an der Hand nehmen und ins Land hinaus gehen, bis wir sterben vor Durst und Hunger.’ Als der Gesandten Gottes jenes erfuhr, bekam er Mitleid mit den beiden. Dann erlaubte er den beiden, bei ihm einzutreten. Daraufhin wurden die beiden Muslime. Abū Sufyān rezitierte ihm die folgende Rede über sein Muslimwerden und entschuldigte sich für das, was in der Vergangenheit war.“ (At-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Series I, S. 1628f.)

⁴⁵ Das Verwandtschaftsverhältnis wurde häufig hervorgehoben, wenn es darum ging, verfeindete Parteien zu versöhnen. So appellierte Muḥammad zu einer späteren Zeit an das Verwandtschaftsgefühl der Muslime, damit sie Abū Sufyān verschonten. (Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Maḡāzī*, S. 812f.) Ebenfalls wurde das verwandtschaftliche Verhältnis betont, um sich Schutz zu sichern. (Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Maḡāzī*, S. 860 und 962.)

⁴⁶ Auch die Milchverwandtschaft verband zwei Menschen auf besonders enge Weise und wird häufig angeführt, wenn um Schutz gebeten wurde. Ibn Abī Sarḥ unterstellte sich z. B. dem Schutz ‘Utmāns, seines Milchbruders, als Mekka durch die Muslime eingenommen wurde. (Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Maḡāzī*, S. 855ff.)

schlechter zu ihm waren. Es scheint als versuche sie, die bisher feindliche Haltung der beiden Männer gegenüber Muḥammad zu relativieren. Sie argumentiert also mit dem Verwandtschaftsverhältnis, der religiösen Überzeugung sowie dem Verhalten gegenüber Muḥammad. Dieser erste Vermittlungsversuch überzeugt Muḥammad jedoch nicht und er erklärt entschieden, dass er mit den beiden nichts zu tun haben will. Aufgrund früherer Erfahrungen und Ereignisse in Mekka – die beiden waren ihm seit Beginn seines öffentlichen Auftretens als Prophet feindlich gesonnen – konnte er sich nicht vorstellen, dass Abū Sufyān wirklich von seiner göttlichen Botschaft überzeugt war und ihn als Propheten akzeptierte. Den Grund für seine ablehnende Haltung gegenüber den beiden Männern nennt er in V1 nur bezüglich Abū Sufyān, während er in V2 und V3 ebenfalls erklärt, warum er ‘Abdallāh nicht empfangen will.⁴⁷ Muḥammad erinnerte sich an seine Auseinandersetzungen mit Abū Sufyān in Mekka, der von ihm Beweise für sein Prophetentum gefordert hatte. Der Koranvers 17:93, den er Umm Salama anschließend zitiert, bezieht sich auf seine Zeit in Mekka und die Ablehnung und den Unglauben der Mekkaner gegenüber seiner Botschaft und zählt Bedingungen auf, die er hätte erfüllen sollen, damit die Mekkaner an ihn glaubten.⁴⁸

Trotz Muḥammads ablehnender Haltung setzte Umm Salama ihren Vermittlungsversuch fort und versuchte weiter, ihren Mann zu überzeugen. Der Argumentationsstrang in ihrer zweiten Rede verläuft anders, nämlich über die Volkszugehörigkeit, etwas bereits von Abū Sufyān Gesagtes (es wird nicht erwähnt, was er gesagt hat), eine Abū Sufyān betreffende Offenbarung (wahrscheinlich der von Muḥammad zitierte Koranvers 17:93), dass Muḥammad bereits größeren Verbrechern vergeben hat, das Verwandtschaftsverhältnis sowie einen weiteren Appell, ihm zu vergeben. Mit „Du solltest der erste sein, der ihm sein Verbrechen vergibt“ könnte sie auf seine Stellung als Prophet anspielen, von dem vielleicht erwartet wurde, Feinden mildtätig gegenüber zu sein und zu vergeben. Die Argumente beziehen sich in Umm Salamas Rede ausschließlich auf Abū Sufyān.

Umm Salama bemühte als Argumente – die beiden Reden zusammen betrachtet – am häufigsten und eindringlichsten das Verwandtschaftsverhältnis und die Volkszugehörigkeit. Stark gewichtet ist ebenfalls die Argumentation, dass er bereits größeren Verbrechern vergeben hat und andere Leute schlechter zu ihm waren – sie appelliert hier an seine Barmherzigkeit. Dem ordnen sich – zumindest quantitativ – die Argumente hinsichtlich der Religion nach (Abū Sufyān glaubt mittlerweile an die Botschaft Muḥammads und ein Koranvers wurde wegen ihm offenbart). Ungeachtet Umm Salamas eindringlicher Worte blieb Muḥammad bei seiner ablehnenden Haltung und erklärte abermals, nichts mit den beiden Männern zu tun haben zu wollen, da ihn Abū Sufyān entehrt habe. Daran anschließend berichtet V1 von einer verzweifelten Drohung Abū Sufyāns, seinem und dem Leben seines Sohnes ein Ende zu setzen,

⁴⁷ Wobei die Gründe in V1 und V2 bzw. V3 hinsichtlich der Personen differieren. In V1 ist es Abū Sufyān, der in Mekka Dinge gesagt hat, die ihm Muḥammad nicht verzeihen kann, in V2 und V3 ist es ‘Abdallāh. Die Rede von einer Entehrung bezieht sich allerdings in allen drei Versionen auf Abū Sufyān.

⁴⁸ Vgl. Bobzin, Hartmut: Der Koran. Eine Einführung. München 1999, S. 66.

sollte Muḥammad ihn nicht empfangen, und von seinem Appell an die Gnade und Großzügigkeit des Propheten sowie an ihr Verwandtschaftsverhältnis, was Muḥammad letztlich mitleidig stimmte. Auch ‘Abdallāh bezeugt, an Muḥammad zu glauben, und erwähnt ebenso seine Verwandtschaft und Verschwägerung mit dem Propheten. Nochmals erklärt V1, dass daraufhin Umm Salama anfang mit Muḥammad über die beiden Männer zu sprechen, woraufhin er Mitleid bekam und beiden die Audienz gestattete. Durch die Konversion der Männer zum Islam wurde die Feindschaft unter ihnen aufgehoben.

Brauchte es auch zusätzlich die Drohung Abū Sufyāns sowie die Glaubensbezeugung ‘Abdallāhs und den eindringlichen Verweis auf das verwandtschaftliche Verhältnis, so dürfte Umm Salamas Intervention wesentlich dazu beigetragen zu haben, dass Muḥammad die beiden empfing, ihnen verzieh und sich die zerstrittenen Parteien versöhnten. Und unabhängig davon, wodurch Muḥammad schließlich umgestimmt wurde, wird hier das Bild einer Frau erzeugt, die es äußerst engagiert und hartnäckig versteht, als Mediatorin zwischen verfeindeten Lagern zu intervenieren. Für Umm Salama scheint die Beilegung des Streits große Wichtigkeit zu haben, weshalb sie mit unterschiedlichen Argumenten versucht, Muḥammad zu überzeugen. Da es nicht nur um ihren Bruder, sondern auch um Abū Sufyān ging, dürfte ein verwandtschaftliches Verhältnis alleine nicht ausschlaggebend für ihr leidenschaftliches Engagement gewesen sein. Ihre Intervention lässt überdies darauf schließen, dass sie eine gewaltfreie Konfliktlösung über Vergeben und Verzeihen befürwortete. Interessanterweise musste sie Muḥammad eindringlich ins Gedächtnis rufen, dass gerade er als Prophet Gottes der erste sein müsste, mildtätig zu sein und zu verzeihen. Aufgrund der vorangegangenen feindlichen Auseinandersetzungen konnte sich Muḥammad allerdings nur nach längerer Rede Umm Salamas sowie den Beteuerungen der Männer dazu durchringen.

Umm Salama fungierte auch in anderen Überlieferungen als Mediatorin, um zu einer Konfliktbeilegung beizutragen. Muḥammad legte z. B. seine Differenzen mit Umm Salamas Bruder al-Muhāğir bei, nachdem Umm Salama ein Treffen der Beiden eingefädelt hatte. Al-Muhāğir wandte sich Hilfe suchend an seine Schwester, da der Prophet zornig auf ihn war, und bat sie: „Sprich du für mich mit dem Gesandten Gottes, denn dies ist sein Tag bei dir.“⁴⁹ Aus diesem Grund ließ Umm Salama ihren Bruder in ihrem Haus auf den Propheten warten. Als dieser eintrat und von al-Muhāğir überrascht wurde, forderte Umm Salama den Propheten auf: „Nimm ihn zu Gnaden an, wie Gott dich zu Gnaden annehmen möge.“⁵⁰ Muḥammad vergab ihm daraufhin und erhob ihn sogar in das Amt des Verwalters der Provinz Ṣan‘ā’.⁵¹ Hier kann vermutet werden, dass für Umm Salama ihr Verwandtschaftsverhältnis zu ihrem Bruder

⁴⁹ Aṭ-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Series III, S. 2357. Die Formulierung „denn dies ist sein Tag bei dir“ bezieht sich auf die Besuche Muḥammads bei seinen Ehefrauen, die in einem regelmäßigen Turnus stattfanden. Jeden Tag bzw. jede Nacht verbrachte Muḥammad bei einer anderen Frau, sodass der Reihe nach jede seiner Ehefrauen von ihm besucht wurde.

⁵⁰ Aṭ-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Series III, S. 2357.

⁵¹ Vgl. aṭ-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Series III, S. 2356f.

ausschlaggebend war, ihre besondere Position als Ehefrau des Propheten zu nutzen und zur Streitschlichtung beizutragen.

Ebenso war die Frau des Propheten die erste Anlaufstelle für eine aus Mekka geflüchtete Frau, die sich Muḥammad anschließen wollte. Umm Salama erkundigte sich über die Beweggründe der Frau, die sie zu ihrer Flucht veranlassten, und darüber, ob diese zu Gott und seinem Gesandten geflüchtet sei. Anschließend unterrichtete sie Muḥammad davon. Umm Salama gewährte der Frau nicht nur Zuflucht in ihrer Wohnung, sondern intervenierte auch zwischen ihr und Muḥammad und setzte sich für ihre Integration in Medina ein. Ihr Handeln war politisch äußerst relevant, denn Muḥammad brach mit der Aufnahme der Frau einen vorab mit den Mekkanern geschlossenen Vertrag – was ein politischer Eklat war. Umm Salama machte sich somit des Vertragsbruchs mitschuldig.⁵²

Die dargestellten Beispiele verdeutlichen in unterschiedlicher Weise, wie Umm Salama in die politischen Angelegenheiten ihres Mannes involviert war und deren Verlauf mitbestimmte – hier jeweils in der Funktion einer Mediatorin mit der Intention, Konflikte friedlich zu lösen. Die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Umm Salama und ihren Brüdern lassen überdies darauf schließen, dass ihre Interventionen auch von persönlichen Interessen geleitet waren.

UMM SALAMA IN KRIEGERISCHEN AUSEINANDERSETZUNGEN

Das Bild einer sozialpolitisch engagierten Frau an der Seite des Propheten unterstreichen auch die Überlieferungen, die Umm Salama im Kontext kriegerischer Auseinandersetzungen darstellen. Im *Kitāb al-Mağāzī* berichtet Umm Salama: „Ich war bereits mit ihm an Schauplätzen, wo es zu Schlachten und Angst kam – al-Muraysī‘, Ḥaybar, und wir waren in al-Ḥudaybiya, und in al-Fath und Ḥunayn.“⁵³ Laut at-Ṭabarī war sie ebenfalls bei der Belagerung von at-Ṭā’if dabei, wo sie wie Zaynab bint Ḥaṣṣ ein eigenes Zelt hatte. In der Mitte der beiden Zelte der Frauen hätte Muḥammad das Gebet verrichtet, so lange die Belagerung andauerte.⁵⁴

Weiter oben haben wir bereits erfahren, dass Umm Salama Kriegsgefangene aufnahm und sich um diese kümmerte. Darüber hinaus koordinierte sie die Verpflegung der Kämpfer und die Versorgung der Verwundeten. Frauen, die diesbezüglich helfen wollten, schickte Muḥammad zu seiner Ehefrau. Vor dem Feldzug nach Ḥaybar – auf dem Muḥammad von zwanzig Frauen begleitet worden sein soll⁵⁵ – bot Umm Sinān dem Propheten ihre Hilfe an, Wasserschläuche zu flicken und die Kranken und Verletzten

⁵² Eine ausführliche Interpretation dieser Überlieferung findet sich in Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert*. Stuttgart 2012, S. 128-132.

⁵³ Al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 467.

⁵⁴ Vgl. at-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Series I, S. 1671. Dass Muḥammad von seinen Ehefrauen auf den Feldzügen begleitet wurde, ist vielfach belegt. (Siehe al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 407, 454, 463f.)

⁵⁵ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 685.

zu behandeln. Muḥammad wies sie an, sich für Instruktionen an seine Frau Umm Salama zu wenden und im Verlauf der Schlacht bei ihr zu bleiben.⁵⁶

Die von Umm Salama ausgeübten Tätigkeiten hinsichtlich der kriegerischen Auseinandersetzungen waren keinesfalls unüblich, denn Frauen waren auf vielfältige Weise an den Feldzügen beteiligt: Sie sorgten für Proviant,⁵⁷ errichteten bei längeren Aufenthalten Unterkünfte,⁵⁸ kümmerten sich um Verwundete und versorgten die Kämpfer mit Essen und Trinken,⁵⁹ die sie anspornten⁶⁰ und im Fall einer Flucht zurückholten.⁶¹ Frauen verfolgten den Verlauf der Kämpfe, um zu erkennen, was erforderlich war und welche Art von Hilfe sie leisten konnten,⁶² nahmen Gefangene auf und betreuten diese⁶³ und zogen überdies selbst in den Kampf.⁶⁴

In einer besonderen Weise wird Umm Salama als Beobachterin und Berichterstatteerin der Kampfgeschehnisse präsentiert, was al-Wāqidī wie folgt veranschaulicht:

„Umm Salama sagte: Ich war mit dem Gesandten Gottes zusammen im Graben und ich habe ihn dort seinen gesamten Aufenthalt lang nicht verlassen. Er pflegte es, selbst im Graben zu wachen. Wir waren in einer extremen Kälte. Fürwahr, ich beobachtete ihn sich aufrichten und beten in seinem Zelt, wie es Gott wollte, dass er betet. Dann ging er raus und beobachtete eine Weile. Dann hörte ich ihn sagen: [...] Und ich kehrte zurück zum Gesandten Gottes und fand ihn betend und berichtete ihm. Umm Salama sagte: Dann schlief er bis ich sein Schnarchen hörte, und er bewegte sich nicht bis ich Bilāl zum Morgengebet rufen hörte beim Tagesanbruch. Dann ging er raus und betete mit den Muslimen. Sie pflegte zu sagen: Möge Gott ‘Abbād ibn Bišr segnen, wahrlich, er war

⁵⁶ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 686f., vgl. auch aṭ-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Series III, S. 2471. Ebenso wird von Umayya bint Qays berichtet, dass sie in einer Gruppe Frauen zum Propheten ging. Die Frauen äußerten den Wunsch, mit ihm nach Ḥaybar zu ziehen, die Verwundeten zu versorgen und bei allem, bei dem sie könnten, zu helfen. (Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 685.)

⁵⁷ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 795f.

⁵⁸ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 1101.

⁵⁹ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 249f., 469. In der Schlacht von Uḥud wurden die Frauen von Fāṭima angeführt, um die Kämpfenden medizinisch zu betreuen und mit Nahrung zu versorgen. (Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 249f.) Generell scheinen Frauen häufig in den Funktionen von Ärztinnen bzw. Medizinerinnen tätig gewesen zu sein, siehe al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 510, 525, 679, 686f.

⁶⁰ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 39, 201f.

⁶¹ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 223f. Des Weiteren ist von Umm Sulaym überliefert, dass sie die Forderung stellte, es mögen vom Kampf flüchtig gewordene Muslime wie die Gegner getötet werden. (Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 903f.) Und ‘Ā’iṣa war der Ansicht, die Männer, die sich nicht am Kampfgeschehen beteiligt hatten, sollten von der Beuteverteilung ausgeschlossen werden. (Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 1056f.) Mit solchen Forderungen wollten die Frauen erreichen, dass sich die Männer den Normen entsprechend verhielten und dem Gemeinwohl dienten.

⁶² Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 496, 542f.

⁶³ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 512, 975, 988.

⁶⁴ Vgl. al-Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 268-273, 902ff.

der geeignetste der Gefährten des Gesandten Gottes, um ständig das Zelt des Gottgesandten zu bewachen.“⁶⁵

Dieser Bericht, der sich auf die Grabenschlacht im Jahr 627 bezieht, zeichnet die Frau des Propheten mit detailgetreuen Beschreibungen der Szenerie wie „bis ich sein Schnarchen hörte“ sowie ihrer Beteuerung „ich habe ihn dort seinen gesamten Aufenthalt lang nicht verlassen“ als eine zuverlässige Berichterstatterin aus. Der Text positioniert Umm Salama in unmittelbare Nähe der Geschehnisse, lässt sie alles genau beobachten („ich beobachtete ihn“), fühlen („extreme Kälte“), hören („hörte ich“) und berichten („berichtete ihm“) – wobei sie gleichzeitig Muḥammad Bericht erstattet als auch dem Leser bzw. dem Zuhörer. Die differenzierten Beschreibungen des Gesehenen, Gefühlten und Gehörten lassen die Szene vor dem geistigen Auge des Lesers bzw. Zuhörers lebendig werden. Solch eine Lebendigkeit transportieren auch die bereits besprochenen Überlieferungen (insbesondere die von al-Wāqidī), in denen Umm Salama als Beraterin und Vermittlerin auftritt.⁶⁶

Sollte die eigentliche Intention der Überlieferung auch eine andere gewesen sein, z. B. ‘Abbād eine signifikante Rolle als getreuen Bewacher des Propheten zuzuschreiben, so bekommt Umm Salama trotzdem eine gewichtige Funktion zugewiesen, nämlich die einer gewissenhaften Beobachterin und Bericht-

⁶⁵ Wāqidī: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 464.

⁶⁶ Diese besondere Darstellungsweise kann Nagels These zugrunde gelegt werden, dass der Ḥadīṭ der „Vernichtung der Geschichte“ diene, d. h. der Aufhebung von geschichtlicher und entfremdender Distanz zwischen den Muslimen und dem Propheten. Das folgert er aus der sprachlichen Struktur der direkten Rede und der Wechselrede zwischen Muḥammad und seiner Anhängerschaft. Nagel versucht zu belegen, dass gegen Ende des 7. Jh.s damit begonnen wurde, die Struktur der Ḥadīṭe zu verändern, indem die Überlieferung die Form eines Gesprächs bekam und Ergänzungen hinzugefügt wurden. Durch diese strukturelle Veränderung der Ḥadīṭform, die mit ihrer Gesprächsform für eine „Verlebendigung“ eines „geschichtlichen“ Stoffes, für eine Vergegenwärtigung einer „vergangenen“ Aussage (in einem fiktiven Dialog!) sorgte, fühlten sich die Musliminnen und Muslime in unmittelbarer Nähe der eigentlich nicht greifbaren, aber so verehrungswürdigen Vergangenheit. (Vgl. Nagel: *Ḥadīṭ – oder: Die Vernichtung der Geschichte*, S. 122.) In diesem Sinn ist „Ḥadīṭ“ nicht nur als lebendige, mündliche Wiedergabe zu verstehen, sondern fast als ein Nachspielen einer kleinen Szene. Das Ḥadīṭ übernimmt die Funktion der Vergegenwärtigung des Heilszustands und der Integration. Die Gläubigen werden in die – fast zeitlose – Gemeinschaft eingebunden. Damit wurden Muḥammads Ratschläge der Vergangenheit enthoben und zu unmittelbarer Gegenwart. (Vgl. Nagel: *Ḥadīṭ – oder: Die Vernichtung der Geschichte*, S. 126f.) Denn Geschichte wurde laut Nagel als Prozess der Entfremdung vom Heilszustand begriffen. (Vgl. Nagel, Tilman: *Ḥadīṭ – oder: Die Vernichtung der Geschichte*, in: *XXV. Deutscher Orientalistentag*, Vorträge, ZDMG Supplementa 10. Stuttgart 1994, S. 126.) Eckart Stetter widmete sich bereits 1965 in seiner Dissertation der besonderen formalen Gestaltung der frühislamischen Überlieferungen. Er führte eine redaktionelle Bearbeitung zurück auf ein künstlerisches Bedürfnis der Autoren nach Ausschmückung und Belebung der spröden Geschehnisschilderung, einen früh beginnenden Persönlichkeitskult, aus dem bestimmte Sittenbilder und allgemeine biographische Einzelheiten aus dem Leben des Propheten besonders hervorgetreten sind, auf den „Wunsch frommer Epigonen, bis ins kleinste Detail hinein im Alltag den idealisierten Vorbildern nachzuleben,“ (Stetter, Eckart: *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ*. Dissertation, Görlitz 1965, S. 23.) und auf die „Tendenz, den Gewährsmann und damit den Gehalt des ganzen Berichts durch die Erwähnung solcher Momentbilder zu beglaubigen.“ (Stetter, Eckart: *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ*. Dissertation, Görlitz 1965, S. 23.) Die tendenziöse Historiographie sei dem Wunsch entsprungen, die Frühzeit des Islam zu idealisieren. (Vgl. Stetter, Eckart: *Topoi und Schemata im Ḥadīṭ*. Dissertation, Görlitz 1965, S. 23f.) Aufgrund der detailreichen und (ver)lebendig(end)en Schilderungen im *Kitāb al-Mağāzī* kann das auch für al-Wāqidī zutreffen.

erstatteerin, die aufgrund ihrer besonderen Nähe zum Propheten direkt in die sozialpolitischen Geschehnisse involviert war und daher gewissenhaft darüber berichten konnte. Weitere Überlieferungen, die ähnlich strukturiert sind und von denen hier ein weiterer Auszug wiedergegeben werden soll, untermauern dieses Bild:

„Ibn Abī Sabra berichtete uns von ‘Abd al-Wāḥid ibn Abī ‘Awn, von Umm Salama, der Frau des Propheten, sie sagte: Bei Gott, wahrlich, mitten in der Nacht im Zelt des Propheten, der schlief, hörte ich [...]. Umm Salama sagte: Ich stand an der Tür des Zeltes und hörte alles, was die beiden mit ihm sprachen. [...] Sie sagte: Da trat der Gesandte Gottes ein und zog seinen Brustpanzer und seinen Helm an, dann [...]. Sie sagte: Dann schlief er bis ich sein Schnarchen hörte, und ich hörte [...].“⁶⁷

FAZIT

Nach der Analyse der ausgewählten Textstellen kann über die Darstellung von Umm Salama im Kontext sozialpolitischer Ereignisse Folgendes festgehalten werden:

Die sozialpolitischen Aktivitäten Umm Salamas reichen von politischer Beratung, Intervention und Mediation in Konfliktsituationen über die Übermittlung von Botschaften bis hin zu Beobachtung, Berichterstattung und koordinatorischer Hilfs- und Versorgungsleistung in Kriegssituationen. Ihre Politik ist geprägt von strategischen Überlegungen und Vorgehensweisen, Kommunikation, großer Aufmerksamkeit gegenüber den Geschehnissen und diplomatischem Feingefühl, womit sie das Ziel einer gewaltfreien Konfliktlösung verfolgt. Die Texte vermitteln das Bild einer engen Vertrauten Muḥammads, die nicht nur in seine Angelegenheiten involviert war, sondern deren Verlauf maßgeblich mitbestimmte und zu deren Erfolg beitrug. Dabei wird sie in das unmittelbare Umfeld des Propheten positioniert, wodurch spätere Generationen ihre Berichterstattungen über die Ereignisse als zuverlässig werten können. Ihre Integrität wird zusätzlich gefestigt durch das ihr entgegengebrachte Vertrauen Muḥammads, das sich in den Texten darin manifestiert, dass er sie z. B. dazu autorisiert, Entscheidungen zu treffen oder Botschaften zu überbringen. Muḥammad integriert sie mit großer Selbstverständlichkeit in sein Leben, vertraut und berät sich mit ihr, hält sie für sozialpolitisch kompetent und lässt sich von ihr unterstützen. Diese Darstellungen vermitteln den Eindruck, dass die Musliminnen des frühen 7. Jh.s politisch versiert waren und die Geschicke der frühen muslimischen Gemeinschaft mitlenkten – Umm Salama ist dabei nur ein Beispiel unter anderen.⁶⁸

⁶⁷ Wāqidi: *Kitāb al-Mağāzī*, S. 466f.

⁶⁸ Einer intensiveren Analyse könnten z. B. die sozialpolitischen Aktivitäten von Muḥammads erster Frau Ḥadīḡa bint Ḥuwaylid, seiner Gegnerin Hind bint ‘Uṭba, der Prophetin Saḡāḥ (Vgl. Vgl. at-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Series I, S. 1908-1921.) oder weiterer Frauen wie der Schwester ‘Adī ibn Ḥātim (Vgl. at-Ṭabarī: *Ta’rīḥ*, Series I, S. 1709.) unterzogen werden, um über die Politiken von Frauen mehr zu erfahren. Hierzu auch Decker, Doris: *Frauen als*

Können wir auch nicht mehr mit Gewissheit sagen, welche Berichte historische Tatsachen widerspiegeln, können wir dennoch davon ausgehen, dass – im Rahmen der herangezogenen Überlieferungen – die Partizipation von Frauen an sozialpolitischen Ereignissen, ihre Mitbestimmung bei Entscheidungen und ihre Interventionen für den Zeitgeist der Überlieferer (bis zum 9. Jh.) eine Selbstverständlichkeit waren. Denn Umm Salamas Handlungen werden weder kontrovers diskutiert noch in Frage gestellt oder negativ gewertet. Schließlich wurden die Berichte in die Sammlungen und somit das kollektive Gedächtnis aufgenommen und ihre Weitergabe gepflegt, was darauf schließen lässt, dass die Tradenten und Kompilatoren der frühislamischen Überlieferungen derartige Denk- und Handlungsweisen sowie Positionen und Aufgaben nicht geschlechterspezifisch differenziert oder als Gegensatz zu gesellschaftlichen Konventionen betrachtet haben. Darüber hinaus wurden diese Darstellungen in den Folgejahrhundert nicht entfernt, wie es bezüglich anderer Texte nachgewiesen werden kann. Es schien unproblematisch und akzeptiert gewesen zu sein, dass Frauen im gesellschaftlichen Bereich als Beraterinnen und Mediatorinnen fungierten – was in den Berichten durch den Prophet selbst bestätigt wird. Denn er kritisiert Umm Salamas Denken und Handeln nicht, sondern fördert und bestätigt sie vielmehr in ihrer Eigenständigkeit und Autorität.

So wie Umm Salama dargestellt wird – nämlich als denkende, handelnde, fühlende und mit eigener Meinung und Vorstellung ausgestattete Person –, präsentieren die Texte Frauen generell als selbständige, die Gesellschaft aktiv mitgestaltende Subjekte und weisen ihnen umfangreiche Denk- und Handlungsspektren zu. Dabei erstrecken sich die Aktivitäten der Frauen auf einen breiten öffentlichen gesellschaftspolitisch und religiös relevanten Lebensbereich.⁶⁹

Kommen wir abschließend auf die These Abbotts zurück, dass es eine große Bereitschaft unter den Anhängern und Anhängerinnen Muḥammads gegeben hätte, der Führung einer Frau zu folgen. Zwei Punkte möchte ich diesbezüglich festhalten:

Erstens zeigen die Beispiele, dass Frauen in vielfältiger Weise als sozialpolitisch aktiv dargestellt werden. Für den Propheten schien es selbstverständlich gewesen zu sein, seine Frau – auch vor ihrer Ehe – in seine Angelegenheiten zu involvieren, sich von ihr beraten zu lassen, ihre Meinung zu hören, ihre Ratschläge zu befolgen, ihr die Entscheidungsfindung zu überlassen, Verantwortung zu übertragen oder mit ihr strittige Sachlagen zu diskutieren. Gerade in seiner Person können wir die Bereitschaft entdecken, der „Führung“ einer Frau zu folgen. Zwar kann aufgrund der Beschreibung Umm Salamas als eine äußerst diplomatisch – und erfolgreich – intervenierende Frau nicht von einer alleinigen weiblichen

Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert. Stuttgart 2012, S. 106-117, 305-313, 174-177, 359-362.

⁶⁹ Dies konnte ich bereits – trotz der Konzentration auf die Rollen der Frauen im Bildungsbereich – in meiner Dissertation zeigen, siehe Decker, Doris: *Frauen als Trägerinnen religiösen Wissens. Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen bis zum 9. Jahrhundert.* Stuttgart 2012.

Führerschaft gesprochen werden, aber auch der Prophet tritt nicht als allein agierender Befehlshaber auf. Vielmehr werden Szenarien konstruiert, in denen die Muslime und Musliminnen Entscheidungen diskutieren, sich gegenseitig beraten, nach dem Einvernehmen des anderen fragen und kollektiv sozialpolitische Entscheidungen treffen – Frauen sind in gleicher Weise daran beteiligt wie Männer bzw. Gläubige in gleicher Weise wie der Prophet. Das politische Engagement von Frauen und ihr Wirken in öffentlichen Angelegenheiten werden nicht negativ gewertet, kritisiert oder in irgendeiner Weise als Gefahr betrachtet.⁷⁰ Wir sehen, die konzipierten Frauenbilder sind vielfältig und der Verweis auf Aishas Misserfolg ist nicht sonderlich aussagekräftig dafür, Musliminnen eine Führungsposition abzusprechen.

Zweitens möchte ich nochmals unterstreichen, dass die Ereignisse, in die Umm Salama involviert war, in ihrer Bedeutung für die muslimische Gemeinschaft nicht unterschätzt und in ihrer oft sprachlichen Knappheit nicht überlesen werden dürfen. Denn hierbei ging es nicht um Belanglosigkeiten, sondern um einen drohenden Autoritätsverlust und eine Revolte, um Vertragsbruch, um Konflikte und Feindseligkeiten, die oft nur durch Gewalt gelöst wurden – es ging schlichtweg um das pure Überleben der frühislamischen Gemeinschaft. Darauf wird m. E. noch zu wenig Aufmerksamkeit gerichtet. Denn erkennt man diese Brisanz, wird ersichtlich, wie bedeutsam und gewichtig Umm Salamas politische Aktionen überhaupt für den Erfolg Muḥammads waren – und unter Einbezug meiner bisherigen Forschung möchte ich betonen, dass gerade die Anhängerinnen Muḥammads als ein tragender Faktor für den Erfolg des Islam dargestellt werden.

Aus diesen Gründen und da ich an der Figur Umm Salama exemplarisch zeigen konnte, was die Überlieferungen über weibliche Politiken berichten, indem sie Frauen in intervenierenden Funktionen als politische Beraterinnen oder Mediatorinnen präsentieren, möchte ich dafür plädieren, Abbotts These erneut zu prüfen, denn es warten noch viele bisher kaum beachtete Darstellungen von weiblicher Politik im Frühislam darauf, in den Diskurs eingezogen zu werden. Weitere Untersuchungen könnten darüber Aufschluss geben, wie unterschiedliche Präsentationen von Frauen hinsichtlich politischer Aktivitäten zu erklären sind – z. B. ‘Ā’ishas Darstellungen bzgl. der Kamelschlacht im Vergleich zu den obigen Überlieferungen über Umm Salama – und ob sich die Darstellungen von Umm Salama in jüngeren Quellen verändern, was Spellbergs These von einer ab dem 10. Jh. eintretenden negativen Wertung weiblicher Politiken erhärten könnte.

⁷⁰ Beispiele dafür, dass die Präsenz von Frauen in öffentlichen Angelegenheiten kritisiert wird und die politische Aktivität von Frauen als Gefahr für den Mann und die etablierte Ordnung betrachtet wird, werden z. B. in einem Aufsatz von Molins über arabische Chroniken aus Andalusien und dem Maghreb im 11. und 12. Jh. behandelt. (Siehe Molins, María Jesús Viguera, *A Borrowed Space: Andalusian and Maghribi Women in Chronicles*, in: *Writing the Feminine. Women in Arab Sources*. Hrsg. von Marín, Manuela und Deguilhem, Randi. London, New York 2002, S. 165-180.)

Dies führt mich unweigerlich zur Forderung nach einer Revision der Historiographie über den Islam: Denn obwohl die Texte des 8. und 9. Jh.s die Frauen zu Beginn des Islam im frühen 7. Jh. als entscheidenden Faktor für den Erfolg des Islam beschreiben, und obwohl nach den Texten Männer und Frauen gleichermaßen in sozialpolitische Geschehnisse involviert waren und die Geschicke der islamischen Gemeinschaft maßgeblich mitbestimmten, wird das m. E. bis heute nicht zufrieden stellend von der Forschung wahrgenommen und in Studien berücksichtigt. Die Historiographie über den Islam bedarf einer Revision, denn sie beschreibt die frühislamische Zeit oder die Biographie Muḥammads immer noch als androzentrisch und männerdominiert, was den Schilderungen der frühislamischen Gelehrten nicht gerecht wird. Der Beschreibung von Frauen sollte mehr Aufmerksamkeit gewidmet und die Texte tiefergehend analysiert werden, um die signifikanten Rollen aufzuzeigen, die Frauen den Überlieferungen zur Folge in der Formierung des Islam gespielt haben.

ÜBER DIE AUTORIN:

Doris Decker ist wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Philipps Universität Marburg und forscht in ihrem DFG-Projekt über Sexualität und Geschlecht im schiitischen Islam der Moderne. Nach ihrem Studium der Religionswissenschaft und Germanistik an der Goethe-Universität Frankfurt am Main wurde sie im Jahr 2011 im Fach Religionswissenschaft mit einer Studie über Konzeptionen von Frauenbildern in frühislamischen Überlieferungen promoviert. Ihr regionaler Schwerpunkt liegt im Nahen Osten (insbesondere Libanon und Syrien). Kontakt: dr.doris.decker@googlemail.com